

SHE'S NOT THERE **(A VUELTAS CON DOS POEMAS DE BORGES)**

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ ROMERO
Universidad Pontificia Comillas

A Ángeles B., *in memoriam*

RESUMEN: A partir de dos poemas de Borges («Nostalgia del presente», «Le regret d'Héraclite») se emprende un análisis de la experiencia del instante, inicialmente al trasluz de la crítica hegeliana de la inmediatez sensible como decir inconsciente, para, después, trasponerla al vacío constitutivo de la identidad que destapa el deseo, empresa que conduce hasta un fenómeno del presente como diástasis que depara la presencia de la ausencia (alteridad y muerte).

PALABRAS CLAVE: ahora; conciencia inmediata (*unmittelbares Bewußtsein*); deseo; a la vez (*hama*); nostalgia; muerte.

She's not there **(around two Borges' Poems)**

ABSTRACT: Taking two of Borges's poems, «Nostalgia del presente», and the couplet, «Le regret d'Héraclite», we attempt an analysis of the phenomenon of temporal and sensory experience of the moment. This initial analysis is approached from a Hegelian dialectic of the awakening from a state of the unconscious contrasted with the emptiness of identity and the heightened tension when yearning is interposed. The diastasis or melancholy for the present before it has passed leads to the presence of absence (alterity and death).

KEY WORDS: nowness; immediate certainty (*unmittelbares Bewußtsein*); desire; simultaneous (*hama*); nostalgia; death.

*Well, let me tell you 'bout the way she looked
The way she acts and the color of her hair
Her voice was soft and cool, her eyes were clear and bright
But she's not there
(THE ZOMBIES, «She's not there»)*

Se lo dijo 'en aquel preciso momento', en *aquel*, y no en cualquier otro, sin dar ocasión por ello, es decir, por su precisión, nitidez y separación, a que se confunda con cualquier otro *aquel* —como tampoco habría de confundirse aquel gran día inmóvil con algún otro día, con ningún otro día, y ello en virtud de su inmovilidad ártica, que no da paso a ningún amanecer, ni da paso a ningún ocaso.

*Nostalgia del presente**

En aquel preciso momento el hombre se dijo:

*Qué no daría yo por la dicha
de estar a tu lado en Islandia
bajo el gran día inmóvil
y de compartir el ahora
como se comparte la música
o el sabor de una fruta.*

*En aquel preciso momento
el hombre estaba junto a ella en Islandia.*

(v. 1) 'En aquel preciso momento... se dijo': en *aquel*, esto es, que estaría ya, si no remoto, al menos distante, si bien, aun a pesar de tal lejanía, no parece que el momento pierda su precisión, separación o determinación, la propia de su índole puntual y hasta de su puntualidad, pero que consiente el bucle de la reflexividad del *decirse* (*a sí*) el deseo de 'compartir el ahora' ('qué no daría yo por...')—deseo, pues, de otro 'preciso momento'... ¿*otro?*, ¿acaso no estaba 'junto-a'?

(vv. 8-9) 'En aquel preciso momento... estaba junto a ella...': en *aquel*, ¿el mismo?, *estaba*, verbo cuyo aspecto imperfectivo expresa que 'estar-junto-a-ella' es acción presente en aquel momento y que, caso de ser el mismo preciso momento que aquel del primer verso, hasta indicaría, antes que una cierta permanencia, más bien un ínterin en el que poner como entre paréntesis, paréntesis que abre *aquel* 'aquel' y paréntesis que cierra *este* 'aquel', el decir-se deseoso y oferente de *el hombre* ('qué no daría yo por...').

Y ¿qué sería 'compartir el ahora'? ¿Qué sentido tiene imaginárselo? Dista de ser intuitivo y evidente, pues, ¿cómo se comparte una melodía, o un sabor, si son sensaciones privadas? Pero ¿son *mías?*, ¿son *mías* esas representaciones de esos objetos?¹. Y, además, ¡tan distintas!: un sabor, una melodía. ¡Qué

* J. L. BORGES, *El hacedor* (1960).

¹ «398. [...] ¿No podría yo preguntar: eso de lo que tú hablas y dices que sólo tú tienes —¿en qué medida lo *tienes?* ¿Lo posees? Ni siquiera lo *ves* [o lo *escuchas*, o lo *saboreas*]. De hecho, ¿no deberías decir de eso que nadie lo tiene? Pues también está claro: si excluyes lógicamente que otra persona tenga algo, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tienes. [/] Pero, entonces, ¿qué es eso de lo que hablas? (*"Könnte Ich nicht fragen: Das, wovon du redest und sagst, nur du habest es, —inwiefern hast du es denn? Besitzt du es? Du siehst es nicht einmal. Ja, müßtest du nicht davon sagen, niemand habest es? Es ist ja auch klar: wenn du logisch ausschließt, daß ein Anderer etwas hat, so verliert es auch seinen Sinn zu sagen, du habest es.*[/] *Aber was ist dann das, wovon du redest*" (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Editorial Crítica 1988, p. 291). «402. "Es cierto que digo 'Ahora tengo tal o cual imagen', pero la palabra 'tengo' es sólo un signo para el *otro* (... *nur ein Zeichen für den Andern*...); la descripción de la imagen representa *completamente* el mundo de la imaginación (... *die Vorstellungswelt ist ganz in der Berschreibung der Vorstellung dargestellt*...)." —Quieres decir: el "Tengo" es

decir, entonces, del ahora! Pero se trataría no de tenerlo o poseerlo, sino de compartirlo. Por tanto, de otro >gramatische< *Bewegung*, que hace todavía más problemática la cuestión del *quién* (imagina, representa, tiene). No se trataría de decir si éste es mi ahora, sino si es nuestro ahora, o, más correctamente, si somos de ese ahora y, por ello, compartimos el ahora—aunque sea yo conmigo mismo.

Pero podría ocurrir que el ansia de la plenitud de la sensación —la dicha del ahora— fijase testaruda y neciamente a ese hombre en la inmediatez del aquí y ahora, identificándose este con el objeto y presumiendo de una certeza que no quiere salir de sí, y que cuando se llama su atención, se hace la idiota y *ya no quiere acercarse a nosotros*².

Seguramente, *el hombre* sepa menos aún que los que menos saben, incluso sepa menos que los animales. Habría que enviarlos, a él y a los que fueran como él,

a la escuela más elemental de sabiduría, la de los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, y [harían bien] en haber aprendido primero el secreto del comer pan y el beber vino; pues quien está iniciado en estos misterios no sólo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta a desesperar de él; y en parte consume él la nulidad de las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumarse (... *denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie vollbringen*). Tampoco las bestias están excluidas de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciadas en ella, pues no se quedan paradas delante de las cosas sensibles, en cuanto que son en sí, sino que, desesperando de esta realidad, y en plena certeza de su nulidad, se lanzan sin más sobre ellas y las devoran (... *denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität*

como un “¡Atención ahora!”. Te inclinas a decir que en realidad habría que expresarlo de otra forma. Sencillamente haciendo una señal con la mano y dando entonces la descripción.» (Id., pp. 292-295). Pero ¿cómo señalar el ahora?, ¿con un gesto?, ¿con el dedo?, ¿o sería mejor anotarlo en una agenda?

² «Yo, este yo, afirmo, pues, el aquí como árbol, y no me doy la vuelta para que el aquí no se me torne en un no-árbol; no me doy por advertido, tampoco, de que otro yo ve el aquí como no árbol, o de que yo mismo, en otra ocasión, he tomado al aquí por un no-árbol, al ahora por no-día, sino que yo soy un puro intuir (... *ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht oder daß Ich selbst ein anderes Mal das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nichttag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen...*); yo, para mí, me mantengo (*bleibe*) en que el ahora es día, o también en que el aquí es árbol; tampoco comparo el aquí con el ahora, sino que me aferro a una *única* referencia inmediata: el ahora es día (... *sondern Ich halte an einer unmittelbaren Beziehung fest: das Jetzt ist Tag*).» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM Ediciones – Abada Editores, p. 171).

und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf...); y al igual que ellas, la naturaleza entera celebra estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.³

El hombre también desesperaría, pues ella parece haberse desvanecido, desaparecido de su lado; al menos, la desea, y si la desea junto a él para compartir el ahora, pudiera ser porque ella no está y tal vez ni estuvo—a pesar del testimonio final (vv. 8-9). O pudiera ser que, como un iniciado o un animal, hubiera verificado su nihilidad y nulidad acabando con ella, violándola, devorándola, incorporándosela⁴. Pero esa violencia, que duda y desespera de las certezas sensibles, ¿no remite a la misma pulsión que impulsa al fenomenólogo a levantar el velo del ahora, a punzar el punto de la inmediatez, para penetrar en esa certeza que la sensación pretende abrigar?

Como, en consecuencia, esta certeza ya no quiere acercarse a nosotros cuando llamamos su atención sobre un ahora que es noche, o sobre un yo para el que es de noche, vayamos nosotros hacia ella y hagamos que nos muestre el ahora que se afirma. Tenemos que hacérselo *mostrar* (*Zeigen müssen wir es uns lassen...*) [...]. Tenemos, por tanto, que entrar en el mismo punto del tiempo o del espacio y hacérselo mostrar, esto es, hacer de nosotros el mismo este yo que es el que sabe con certeza (*Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d.h. uns zu demselben diesen Ich, welches das gewiß Wissende ist, machen Lassen*). Veamos, pues, de qué hechura es eso inmediato que se nos señala.⁵

Sin embargo, ese entrar en el ahora, en vez de consumirlo y consumir su nulidad y nihilidad, como al pan y al vino, lo registra, de seguro que para no olvidar

³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 174s.

⁴ «Etapas previas [a la aspiración sexual total] del amar se presentan como metas sexuales provisionales en el curso del complicado desarrollo de las pulsiones sexuales. Discernimos la primera de ellas en el *incorporar* o *devorar*, una modalidad del amor compatible con la supresión de la existencia del objeto como algo separado (*Sich einverleiben oder Fressen, eine Art der Liebe welche mit der Aufhebung der Sonderexistenz des Objekt vereinbar ist*), y que por tanto puede denominarse ambivalente. En la etapa que sigue, la de la organización pregenital sádico-anal, el intento de alcanzar el objeto se presenta bajo la forma del esfuerzo de apoderamiento, al que le es indiferente el daño o la aniquilación del objeto (*die Schädigung oder Vernichtung des Objekts*)» (S. FREUD, «Pulsiones y destinos de pulsión», en *Obras completas*, t. XIV, trad. José Luis Etcheverry, 2ª ed., 12ª reimp., Buenos Aires – Madrid: Amorrortu editores, p. 133).

⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 171. «Cuando la mediación se convierte en condicionamiento y éste se destaca de modo unilateral, tanto se puede decir (y con ello no se dice mucho) que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer nacimiento (de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer; pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar (*das Verzehren*) aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desagradecido» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), edición bilingüe de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada Editores 2017, *Anm.* §12, p. 141).

y, entonces, tener que repetir y volver a consumir⁶, sino, podemos aventurar, para identificarnos como el mismo e identificar si se trata de lo mismo (hacer de mí el mismo este-yo que es el que presuntamente sabe con certeza: ¿‘compartir el ahora’?). Si es así, podremos, en consecuencia, señalarlo, indicarlo y citarlo: el *habeas corpus* del ahora en el que se le tomará declaración, para saber de qué pasta está hecha esa certeza. Entrar en el ahora conlleva indicar el ahora, y comprobar qué pasa entonces en ese proceso, tras la declaración o, mejor, tras la toma de declaración que lo pone por escrito ahí delante.

Escribamos esta verdad: la verdad diríase que no es algo que se pueda perder por escribirla; ni mucho menos por tratar de guardarla y conservarla (*Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren*).⁷

Pues bien, de resultas de la toma de declaración y puesta por escrito, la certeza sensorial queda invertida y evidenciada su insustancialidad y su sinsentido —su inconsciencia—, que dice lo que no quiere decir, y quiere lo que no puede decir—como si hablara otro y no él: ‘que el ahora es un ahora cualquiera, indiferente, abstracto, universal: que si ahora es de día, ahora es de noche, y a la inversa, con lo que aquel *gran día inmóvil*, la *inmovilidad* de aquel gran día inmóvil, se hunde en el horizonte: «Y si *ahora*, a *mediodía*, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa (... *sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist*)»⁸. Aquel preciso momento es un

⁶ «... la conciencia natural siempre avanza ella misma hacia este resultado —el de lo que es verdadero en la certeza sensorial— y tiene la experiencia de ello: pero también vuelve siempre a olvidarlo, y empieza el movimiento desde el principio (... *aber vergißt es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorne an*)» (*Fen. Esp.*, ed. cit., p. 172).

⁷ Id., p. 164.

⁸ Id., ed. cit., p. 165. «Pero si volvemos a ver *ahora*, es decir, este *mediodía*, la verdad que escribimos anoche, resulta que tendremos que decir que se nos ha echado a perder» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos 2006, p. 199). Aun así, la contradicción de la inmediatez hasta podría provocar la regresión melancólica al estadio previo y rudimentario de la certeza sensible y a su inmediatez, lo que supondría el suicidio especulativo: «el pensar, desesperado de poder resolver *por sí* mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a (*kehrt zu*) las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso (*Rückkehr*), sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología [...], ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo (*nich nötig... sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen*), como sucede cuando afirma el así llamado *saber inmediato* (*unmittelbaren Wissens*) como forma *exclusiva* de hacerse consciente de la verdad» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), ed. cit., *Anm.* §11, p. 139). Si la inmediatez está perdida especulativamente, también lo está libidinalmente, y el sujeto habrá de seguir encontrando su satisfacción, al menos en esa tesitura, cabe sí, para a la postre sobrevivir: «Para cada uno de los recuerdos y de las situaciones de expectativa que muestran a la libido anudada con el objeto perdido, la realidad pronuncia su veredicto: El objeto ya no existe más, y el yo, preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino, se deja llevar por la suma de las satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida y desata

momento y otro momento, el momento en que se dijo y el momento en que estaba junto a ella, dos momentos por lo menos.

Señalar, *zeigen*, el ahora (retener, apuntar, registrar... *festhalten, schreiben, aufzunehmen*) sería fijar un 'esto negativo', negatividad que relevaría (*aufheben*) la nulidad de la conciencia natural de la certeza sensorial en el universal de la percepción, cancelando así el volver a olvidar y volver a empezar de la anotación de la sensibilidad con un simple señalar con el dedo.

Pero si yo intento ayudar al acto de hablar [...] señalando este pedazo de papel, hago entonces la experiencia de lo que de hecho es la verdad de la certeza sensorial; lo señalo como un aquí que es un aquí de otros aquí, o bien, que es en él mismo un *conjunto* simple de muchos aquís (... *ein* einfachen Zusammen *vielen* Hier...), es decir, que es un universal, lo tomo, lo registro tal como es en verdad (... *ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist...*), y en lugar de saber algo inmediato, lo tomo por verdadero, lo *percibo*.⁹

Sería esa expresión del presente, de la inmediatez, aquello que no tiene anotación ninguna en 'el Libro del Sabio'¹⁰. 'El Libro' no registra la certeza sensible, pues, una vez separado el concepto de ella por mor de la anotación, la inmediatez se pudre sin alcanzar reconocimiento alguno:

Nada más pequeño, según su contenido, se puede ofrecer al pensamiento que el *ser*. Sólo esto podría ser aún más pequeño: lo que uno se representa en

su ligazón con el objeto aniquilado» (S. FREUD, «Duelo y melancolía», vol. cit., p. 252). La nostalgia del presente, que persiste en la identificación con el objeto, hará recaer sobre el sujeto la agresividad desatada por la pérdida de aquél, pudiendo llevarlo hasta el suicidio: «Desde hace mucho sabíamos que ningún neurótico registra propósitos de suicidio que no vuelva sobre sí mismo a partir del impulso de matar a otro [...] el análisis de la melancolía nos enseña que el yo sólo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto (*durch die Rückkehr deber Objektbesetzung*) puede tratarse a sí mismo como un objeto, si le es permitido dirigir contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto y subroga la reacción originaria del yo hacia objetos del mundo exterior» (S. FREUD, «Duelo y melancolía», vol. cit., p. 249).

⁹ *Fen. Esp.*, ed. de A. Gómez Ramos, p. 177. «... y ni siquiera le dejo *tomar la palabra*, sino que salgo inmediatamente en su auxilio *mostrando* yo con el dedo este trozo de papel [trozo de papel en el que he escrito y registrado "el preciso momento"], entonces hago experiencia de en qué consiste efectivamente la verdad de la certeza sensible; lo señalo como un aquí de otros muchos aquíes, o que en sí mismo no es sino un simple *quedar juntos...*» (ed. y trad. de Manuel Jiménez Redondo, cit., p. 209).

¹⁰ «El Libro resultado de la actividad del Sabio, es decir, el Libro que realiza el Saber absoluto por ser la existencia-empírica de la Ciencia, no es en modo alguno una entidad puramente *natural*, no es comparable a una piedra, por ejemplo [no es un libro de papel, pues]. Ese Libro tiene un *Sentido*; es un *Discurso*, una entidad que revela su Sentido a sí misma. Por una parte, el Libro es, pues, una entidad *espiritual*. Y como su contenido es total, puesto que no revela más que su propio contenido, hay que decir que el Libro *es* el Espíritu integral: *der Geist*. Pero, por la otra, este Libro no es en modo alguno un *ser humano*. El Libro revela su contenido sin modificarlo, no tiene, por tanto, Deseo, no es una acción. Dicho de otra manera: al permanecer eternamente idéntico a sí mismo, el Libro carece de un auténtico futuro. No es, pues, Tiempo.» (A. KOJÉVE, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid: Editorial Trotta 2013, p. 438).

primer término con «ser», a saber, una *existencia sensible exterior*, como la del papel que tengo ante mí... (... *eine äußerliche, sinnliche Existenz, wie die des Papiers das ich hier vor mir habe...*)¹¹.

Que sería como decir que jamás podré compartir ese ahora, o que 'el Sabio', para el que todo es eternamente presente, no tiene nada que compartir, o, «dicho de otra manera, el Hombre ya no tiene Deseo...»¹², o, dicho de otra manera, *el hombre* ya no tendría nostalgia.

Así, pues, quienes aseguran la realidad de la certeza sensible (*ella*)

quieren decir íntimamente, *este* pedazo de papel sobre el que escribo esto, o mejor, sobre el que he escrito; pero lo que quieren íntimamente decir no lo dicen. Si realmente quisieran *decir* este pedazo de papel que quieren íntimamente decir, —y ellos querían *decir*—, sería imposible, porque el esto sensible que se quiere íntimamente *decir* es inalcanzable para el lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por eso, acabaría pudriéndose entre los intentos efectivos por decirlo; los que hubieran empezado su descripción, no podrían terminarla, sino que tendrían que dejársela a otros que terminarían por reconocer que hablan de una cosa que no es. Por supuesto que quieren decir íntimamente, entonces, *este* pedazo de papel, que es aquí completamente distinto del de arriba; pero lo que hablan son cosas efectivamente reales, *objetos externos o sensibles*, esencias *absolutamente* singulares, etcétera, es decir, dicen de ellas solamente lo *universal*; por eso, lo que se llama lo inefable no es más que lo no-verdadero, lo irracional, lo meramente opinado: lo que se ha querido íntimamente decir.¹³

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Enc.*, ed. cit., *Anm.* § 51, p. 205.

¹² «Dicho de otra manera, el Hombre ya no tiene Deseo; él está perfecta y definitivamente *satisfecho* con lo que *es*, con lo que él *es*; así que ya no *actúa*, ya no transforma el Mundo y, por consiguiente, él mismo ya no cambia. En pocas palabras, él se ha vuelto... sabio, muy sabio. Y cuando el Sabio *revela* lo que *es* a través de la Palabra o el Concepto, lo revela definitivamente, puesto que lo que *es* permanece entonces eternamente idéntico a sí mismo, toda vez que la inquietud (*Unruhe*) ya no lo modifica» (A. KOJÈVE, op. cit., p. 466).

¹³ *Fen. Esp.*, ed. de Antonio Gómez Ramos, cit., pp. 175-177. «... están pensando (por ejemplo) en *este* trozo de papel en el que estoy escribiendo *esto*, o en el que más bien he escrito esto; pero lo que dicen no es eso que están pensando o que están queriendo decir. Si ellos *quisieran* realmente decir este trozo de papel en el que estaban pensando o que *querían* decir, y se pusieran a decirlo, ello sería imposible, porque el *éste* sensible [el esto sensible] en el que se está pensando, o que se quiere decir, es *inaccesible* al lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, es decir, a lo en sí Universal. Antes de que se llevara a término de forma efectiva el intento de decirlo, el papel acabaría apolillándose y pudriéndose; pues quienes han iniciado su descripción, no podrían acabarla, sino que se la tendrían que dejar a otros, los cuales, finalmente, habrían de acabar confesando que están hablando de una cosa que no existe [pues mientras tanto el papel se habría podrido]. Así pues, ellos piensan sin duda en *este* trozo de papel, que aquí es completamente distinto al de arriba [...]; pero de lo que hablan son de *cosas* reales, de *objetos externos* y *sensibles*, de *seres absolutamente individuales*, etc., es decir [si nos fijamos bien] lo que están enunciando de esos objetos son sólo cosas universales, es decir, lo que están diciendo de ellos es sólo lo *universal*; por tanto, lo que se llama lo inefable [lo indecible] no es otra cosa que lo no verdadero, que lo irracional, que aquello meramente *Gemeyntes*» (ed. de Manuel Jiménez Redondo, pp. 208s.; en este caso, los corchetes son del editor).

El empeño nostálgico de *el hombre* se resolvería en el registro de la monotonía de lo mismo, de los mismos yo, que vanamente se esfuerzan por inscribir la inmediatez del ahora, por querer decir el ahora, hasta por *compartir* el ahora, olvidando una y otra vez neciamente que ese ahora no es sino lo mismo o lo universal.

... al decir *yo, este yo singular*, estoy diciendo, en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que yo digo; *yo, éste, singular, yo*. Cuando a la ciencia se le presenta, como piedra de toque en la que no podría sino fracasar, esta exigencia de deducir, o construir, o encontrar *a priori*, o como se lo quiera llamar, algo que se llame *esta cosa, o este hombre*, es legítimo pedir que esta exigencia *diga* cuál *esta* cosa o cuál *este* yo quiere ella íntimamente decir; pero decir eso es imposible.¹⁴

Pero ¿he sido todos los yo, todos *mis* yo? Algo le falta siempre a ese yo abstracto para poderse representar como yo, aun cuando tras retirar el velo descubra que tras él no hay nada¹⁵. Cuando tras entrar en el punto y hacérselo mostrar (*in den selben Punkt eintreten, sie uns zeigen*) éste se revela como una salpicadura de puntos idénticos, suspensivos, esto es, como una abstracción (aquí, ahora, yo), la identidad (del aquí, del ahora, del yo) queda punteada, agujereada por la falta, siendo esa falta el punto suspendido donde el sujeto adquiere reconocimiento de sí y enuncia su singularidad —no en todos esos yo que ha sido, sino como ese otro que nunca ha sido— al constatar su desintegración y su alienación, esto es, su deseo:

*Le regret d'Héraclite**

*Yo, que tantos hombres he sido, no he sido nunca
Aquel en cuyo amor desfallecía Matilde Urbach.*

*Gaspar Camerarius,
en Deliciae Poetarum Borussiae, VII, 16.*

La añoranza y el fastidio ante la ausencia de la carga del desfallecimiento de lo femenino provoca el desfallecimiento de mi identidad. Hasta podríamos

¹⁴ Id., ed. de Antonio Gómez Ramos, p. 169.

¹⁵ «¿Qué significa saber *quién* siente dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona dentro de esta habitación es la que siente dolor: o sea, ese que está sentado ahí, o aquel que está de pie en el rincón, el alto de cabellos rubios, etc.—¿Qué pretendo decir con eso? Pues que hay criterios muy diversos de “*identidad*” de las personas (*sehr verschieden Kriterien der >Identität< der Person*).[/] Ahora bien, ¿cuál es el que me lleva a decir que “yo” siento dolor? Ninguno» (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 297). «Ninguno», *gar keins*, la imposible déixis, el no haber sido nunca *aquel*, ése sería el criterio.

* J. L. BORGES, *La cifra* (1981).

columbrar que, en aquel preciso momento, ella desfallecía en sus brazos —en los brazos de ese *Héraclite*, de ese Heráclito francés en el que se subjetiviza y libidiniza el devenir—, pero que el deseo del gozo *del* momento exigiría negar esa presencia, evitando así que se cancele en el pasado como un recuerdo muerto, o que se proyecte en el futuro como una tarea efectiva¹⁶. La presencia es aquello que sacrifica quien desea compartir el ahora, encontrando en esa falta la ocasión de evocar e invocar la dicha. Sólo le resta iniciarse en los misterios, seguir el ejemplo de los brutos, y negarlo como un ‘nunca’, como la ausencia de una presencia, de la que no queda *nada* (*she's not there*), de la que no me queda *nada* (*no he sido nunca aquel*). Entonces, no superar (*aufheben*) el querer decir (*Gemeyntes*), al que siempre se le escapa la inmediatez sensible —no superar con lucha y trabajo y alcanzar el reconocimiento (ser *aquel en cuyos brazos desfallecía...*), sino resignar la presencia en ausencia y así desear o, más bien, prometer el deseo como una nostalgia del presente, en virtud de que su renuncia a la inmediatez *promete* (*compartir*):

La pensée de la promesse ou de promettre suppose [...], come toute expérience performative, ce que suppose la grammaire, au moins, d'une « première personne ». Elle ouvre, dans le « présent » même de cette grammaire, un futur non saturable, l'avance d'un à-venir que rien ne saurait fermer. Mais elle suppose aussi que cette première personne soit du pluriel, plus d'une, l'une et l'autre. Même quand je me promets, que je me promette ceci ou cela ou que je me promette moi-même à moi-même l'autre est déjà dans la place. Il faut lui faire place car il n'y a pas de place sans lui. Ce qui est indériverable, à cette place, c'est le « nous » de l'un et l'autre, de l'un comme l'autre, même quand l'un se garde de l'autre.

[...] un « nous » sans rassemblement assuré, sans intersubjectivité, sans communauté ni réciprocité, d'un « nous » dissymétrique et antérieur à tout lien social. Etrange...¹⁷

Pero promete (compartir), ‘en el « presente » de esta gramática’, *antes que* ‘un futuro no saturable’, un *presente no saturable* —el presente de lo que debe

¹⁶ «... this illusion is an object in the place of the lack of the object [...]. The illusion consists of “something” in the place of “nothing”—it does not involve a deception which something is falsely represented, it involves a deception by the simple fact that *is*» (A. ZUPANČIČ, *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, London – New York: Verso 2000, p. 66). *El hombre* sería el anti-iluso por excelencia. Su anti-ilusión consistiría en emplazar un vacío en el lugar del objeto, nada en vez de algo, para así poder desear. Una inversión del trabajo del duelo: «... ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera? [...] El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma. Esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo» (S. FREUD, «Duelo y melancolía», cit., p. 242).

¹⁷ J. DERRIDA, «Avances», en S. MARGEL, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, Paris: Les Éditions de Minuit 1995, p. 40.

ser y no está ahí—, tan nulamente intersubjetivo, comunitario o recíproco —*sans rassemblement*— que de él se ausenta la misma presencia del otro, de ella, asustada de que la coincidencia en el ahora la transforme en *lo mismo* y en *lo propio*.

Esa sería la infinita promesa del deseo (*que no daría yo...*), promesa de un don incondicional que sacrifica —que pierde por querer ser su causa— la inmediatez de la identidad del contacto y ausenta a la misma presencia (al ‘junto-a’) para así hacerle sitio, un hueco, a ella, en ese presente, infinito a fuerza de anacrónico, nostálgico (‘compartir el ahora’).

Si bien, los versos finales (vv. 8-9) recogen el testimonio de un tercero en el que se da fe de que en ese momento él y ella estaban juntos o, al menos, él estaba con ella, y así parecería espantarse, merced a la declaración de tal notario —de ese camerario que atesoraría lo-sido y que también registraría *aquel* ‘se dijo’ de *el hombre*¹⁸—, las dudas acerca de la presencia de ese presente.

Pero a lo que no alcanza esa presunción de verdad, pues no lo recoge como tal ese testigo de fe, es a que en aquel preciso momento *el hombre* goce de ‘compartir el ahora’. Un simple quedar juntos, ‘a tu lado en Islandia’, ‘junto a ella en Islandia’, pero no un ‘compartir el ahora’. Ese tercero, que entra en el punto y muestra lo que hay, solo da fe de ese ‘simple *quedar juntos*’ (*ein einfaches Zusammen vielen Hier*), ni siquiera un cara a cara, nunca nada más— un enumerar: un numerar de uno y otro, de uno después de otro; uno y uno: dos, que son uno y otro¹⁹.

Ocurre que, ¡cómo no!, la irrupción del tercero (*kritischen Instanz*) interrumpiría el compartir (la música o el sabor de una fruta). Sin embargo, será un tercero, que puede ser hasta ese *mismo hombre* que lo daría todo por querer ‘compartir el ahora’ (y hasta podemos columbrar que por compartirlo consigo mismo, esto es, que desea ver-se en ese ahora), habrá de ser un tercero, acaso ese *mismo* tercero, el que, interrumpiendo esa inmediatez del aquí y del ahora por ese deseo de verse y de reconocerse en el deseo —de señalarse con el dedo—, abra un vacío entre el contacto y su representación en el que colee el deseo, que jurará y perjurará que no hay presencia: *nostalgia del presente*.

La suspensión que requiere aquel *preciso* momento está forzada por la fuerza de la entrada del tercero, instancia desde donde *mostrar* (*zeigen*) el contacto de la inmediatez²⁰. Pero, de ese modo, la inmediatez de la certeza (sensible) se

¹⁸ «Gaspar», de «Kansbar», «administrador del tesoro» en antiguo persa.

¹⁹ «... lo sensible es una *exterioridad mutua*, cuyas formas abstractas más próximas son el *junto-a-otro* y el *después-de otro* (... *ist das Sinnliche ein Außereinander, dessen nähere abstrakte Formen das Neben—und das Nacheinander sind*)» (G. W. F. HEGEL, *Enc., Anm.* §20, p. 159).

²⁰ «Heidegger traduisait μεταβολή ἐκ τινος εἰς τι [AR., *Fís.*, 5, 235a 6] par *Umschlag von etwas zu etwas*, dont le *Um* transcrit parfaitement l’élément successif du μετα, et où le *Schlag* représente au mieux la durée continue de la frappe, ou de la lancée, de quelque chose à quelque

desvanece en la representación, en la escritura: ¿cómo identificar el ahora sino como uno entre otros, como declarar el ahora sino uno de otro o junto a otra? Pero una vez anotada la huella de la inmediatez, se abre así también el deseo de la representación: 'el decir-se-junto-a-ella'.

La 'nostalgia del presente' —en la que se borra la presencia— por el rodeo en torno a las *dos* señalizaciones de 'aquel preciso momento', que, en círculo, abrazan la inmovilidad del 'gran día inmóvil': el (i) 'se-dijo' (con el) 'junto-a-ella' (v. 1 → vv. 8-9) y el (ii) 'junto-a-ella' (con el) 'se-dijo' (vv. 8-9 → v. 1). Rotación (v. 1 ☉ v. 8), pues, de lo idéntico, la del 'preciso momento', la del mismo poema, que se abre y se cierra en y sobre sí: 'en aquel preciso momento', preciso y, a la vez, otro —no éste, sino aquel otro—²¹, mostrando, en esa circunvalación, el ínterin vacío para la coexistencia (*hama*) en el ahora de esos dos momentos o, dicho de otro modo, la promesa del compartir el ahora o, todavía de otro modo, el deseo.

La diástasis padecida por el ahora punteado, señalado, apuntado... —entrada en el ahora y la consecuente negación del ahora— muestra en ese vacío palpitante la huella del objeto del deseo (ausencia de presencia), en torno a cuyo vórtice gira el sujeto, no repitiendo lo que olvidó haber negado (consumiendo),

chose. Il insistera sur la traduction de ce mot en le situant entre διαβολή (*Durchschlag*) et εκβολή (*Ausschlag*); διαβολή signifie en grec la percée, la pénétration, et εκβολή le jaillissement, l'irruption ou l'émergence.[...] nous pourrions définir ce qui s'y passe comme la percée qui met au jour l'obligation de suivre une lancée (d'être suivant la lancée). Ainsi, ce qui perce et s'affirme dans le changement peut se comprendre dès lors comme l'émergence ou comme l'apparition d'une contrainte. En somme, c'est l'obligation pour quelque chose de venir après (μετά) quelque chose. Avant même que la μεταβολή n'ait progressée entre le έκ et le εις de son parcours, la βολή avait déjà travaillé entre (avait déjà été travaillé par) le διά et le έκ de son μετά. [...]. C'est dans cet être-tenu-de-suivre, qu'il nous faudra désormais discerner la fonction contraignante d'un dédoublement temporel» (S. MARGEL, *Le concept de Temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles: Éditions Ousia 1999, pp. 122s.)

²¹ «Tout en restant, dans le cercle, un seul et unique point, son identité numérique est indéfiniment reportée vers différentes identités indéterminées mais déterminables en identité spécifique (commencement, milieu et fin). [...] l'identification des points —en un seul point— par l'indétermination de leur identité spécifique impliquait que l'unique point du cercle ne pourra se rapporter infiniment et continuellement —immédiatement— à un autre point que si cet autre est un autre lui-même. Car cet autre n'est pas un *second* point—ce qui impliquerait une différence entre le commencement et la fin—, mais l'altérité différéé, ou la différenciation continue, de son identité numérique. C'est de cette seule manière que le maintenant pourra correspondre au point.[...] les maintenant du temps pourraient enfin coexister (άμα είναι) les uns avec les autres; n'être plus qu'un, et donc effacer le temps en supprimant l'intervalle de leur différence antéro-postérieure.[...] Or, cette forme transitive et circulaire, cette forme de retour immédiat, par le truchement de laquelle un maintenant pouvait à la fois —en restant un seul et même maintenant présent— coexister avec soi —garantir à chaque fois la présence d'un étant, son maintien au présent— et se différer infiniment de soi —reporter l'identité de l'étant (son *ousia*) vers une infinité de déterminations—, cette forme que nous avons analysé plus haut sous le concept de quiddité, cette étrange coïncidence, ni vraiment temporelle ni vraiment spatiale, entre un ordre simultané et un ordre successif, semble ici même, à ce point le plus prégnant de l'être et de l'étant, rester encore inexplicée» (S. MARGEL, *Le concept de Temps*, cit., pp. 176ss.).

sino como deseo *del* deseo (*Qué no daría yo por la dicha... de compartir el ahora, de ser-visto en el ahora*)²².

No el recuerdo que interioriza los despojos que restan tras el desalojo de la inmediatez por parte del olvido —la proyección del sentido como un simulacro de la plenitud el instante—, sino el sacrificio de la inmediatez en el ara del deseo, rito en el que se haría sensible en su ausencia la presencia: nostalgia, que añora el presente en el futuro (deseo), negando lo que es, pero no hundiendo el presente en el pasado, esquematizando el concepto en proyecto, sino, *a la vez*, aventurando el presente en el futuro para expresar la inmediatez como promesa y revertiendo el presente en el pasado para detener la sensación en la nostalgia.

Sería algo así como la visión mosaica (*Ex. 33, 18-23*)²³. Moisés, que ve a Dios cara a cara, pero aun así desea ver aquello que no ve, *voir en même temps*:

²² «Pero si el Deseo es la presencia de una *ausencia*, no es —considerado en cuanto tal— una *realidad* empírica: no existe de manera positiva en el Presente natural, es decir, en el Presente espacial. El Deseo es, por el contrario, como una cavidad o un “agujero” en el Espacio: un vacío, una nada. (Y el Futuro propiamente temporal viene a alojarse, por así decir, en ese “agujero” del Presente espacial). El Deseo que se relaciona con un Deseo no se relaciona, por tanto, con nada. “Realizarlo” no es, pues, realizar nada. [...] para que el Deseo *se realice*, éste debe relacionarse con una *realidad*, pero no puede relacionarse con ella de manera *positiva*. Debe hacerlo, por tanto, *negativamente*. El Deseo es necesariamente, así pues, el Deseo de *negar* lo dado real o presente. Y la *realidad* del Deseo procede de la *negación* de la *realidad* dada» (A. KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. cit., p. 420). Conformes con esa descripción de la manía del deseo («En la manía el yo tiene que haber vencido a la pérdida del objeto (o al duelo por la pérdida, o quizás al objeto mismo), y entonces queda disponible todo el monto de contrainversión que el sufrimiento dolido de la melancolía había atraído sobre sí desde el yo y había ligado. Cuando parte, voraz, a la búsqueda de nuevas inversiones de objeto, el maníaco nos demuestra también inequívocamente su emancipación del objeto que le hacía pensar», S. FREUD, «Duelo y melancolía», cit., p. 252). Pero continuemos: «ahora bien, lo real negado es lo real que *ha dejado* de ser: es lo real *pasado* o el Pasado *real*. El Deseo determinado por el *Futuro* no aparece en el *Presente* como una realidad (es decir, como un Deseo satisfecho) más que a condición de haber negado lo real, es decir, de haber negado un *Pasado*. Lo que determine la cualidad de lo real *Presente* es la manera como el Pasado ha sido (negativamente) formado en función del Futuro. Y únicamente el Presente que ha sido determinado así por el Futuro y por el Pasado es un Presente humano o histórico» (A. KOJÈVE, op. cit., pp. 420s.): ¿Lo real negado es lo real pasado, esto es, lo real negado por el deseo conduce siempre a lo real pasado? El deseo podría constituirse como una realidad presente o deseo satisfecho si ya no se desea, es decir, si ya es un hábito. No obstante, ¿podría haber un real negado, un presente negado, no tanto como no-sido, sino como *no-siendo*? Si fuera así, serían el futuro y el pasado los que se formarían en función de ese agujero practicado en el presente espacial, de esa evacuación de la presencia del presente (la ausencia de una presencia) que avvicina pasado y futuro (nostalgia y promesa).

²³ Si bien «Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (*Ex. 33, 11*), Moisés le dice «... “Déjame ver, por favor, tu gloria.”» (*33, 18*). Cfr. S. MARGEL, *La mémoire du présent. Saint Augustin et l'économie temporelle de l'image*, 2015, Paris: Hermann Éditeurs, pp. 132ss.

Si voir Dieu en face, *face à face*, si lui parler sur la bouche, de *bouche à bouche*, c'est le voir en son essence, directement, sans signe, sans image, sans énigme, tel qu'il est en lui-même, la seule chose qui ne peut être vue à ce moment de vision ne peut donc plus être liée à l'essence de Dieu. Ce que je ne pourrai jamais voir, en regardant l'essence de Dieu, ce n'est pas cette essence, puisque je la vois justement, mais la *vision* même de cette essence. Je ne pourrai jamais, *en même temps*, voir l'essence de Dieu et voir que je vois cette essence, comme je peux le faire pour tout représentation de l'esprit, par réflexivité. Si je ne peux me voir, par les yeux de la seule intelligence, en train de voir Dieu face à face, si je ne peux pas me *voir vu* par Dieu au moment même où je le vois, comme l'esprit doit se voir lui-même en train de percevoir les sensations des objets qu'il représente, c'est que je ne peux voir Dieu sans mourir. [...].

Selon mon hypothèse, ce qui se joue ici, à ce moment de ravissement, c'est la naissance d'un désir —le désir d'accomplir la promesse de justice, dans le temps et dans l'histoire, comme « ce qui devait arriver en son temps ». En voyant la face de Dieu, en lui parlant de bouche à bouche, le cœur de Moïse s'ouvre à l'instance d'un désir. Or, il ne s'agit pas du désir de voir Dieu, car ce désir-là, c'est le désir même de Dieu. Le désir de Moïse, c'est le désir de *voir* cette vision, de la vivre, ou plus exactement d'y *survivre*.²⁴

Ensayemos una trasposición:

Si verla cara a cara, estando junto a *ella*, a su lado, es verla directamente, y se dice que *yo* estoy 'junto-a', aquello por lo que daría cualquier cosa ha de ser algo distinto. Aquello que no podré ver, aun teniéndola a mi lado, es ver que yo la veo al mismo tiempo, en el ahora en que coinciden los dos momentos, en el ahora que comparten los dos momentos (*hama*)²⁵—es ver esa dicha, puesto que la reflexividad de mi operación mental (*kritische Instanz*) acaba con esa misma inmediatez que yo querría ver vista.

Ese es el momento del nacimiento del deseo—el deseo *del* deseo, el deseo del *deseo*, el deseo que promete el deseo. El deseo de él, *el hombre*, es el deseo de ver su deseo, de ver su visión y sobrevivirla, manteniendo intacta la presencia del presente.

Ese *voir que je vois* conduciría a entender el presente del alma como memoria de sí²⁶. Bien podría ocurrir que *el hombre*, como dijimos, fuera quien quisiera verse a sí mismo 'junto-a', y así hasta pudiera ser ese mismo tercero que entra

²⁴ Id, pp. 135-7.

²⁵ «*Ama*, quiere decir en griego "junto", "a la vez", "los dos juntos", "al mismo tiempo". Esta locución no es inicialmente ni espacial ni temporal. La duplicidad del *simul* a la que remite no reúne en sí todavía ni puntos ni horas, ni lugares ni fases. Dice la complicidad, el origen común del tiempo y del espacio, el comparecer como condición de todo aparecer del ser. Dice de esa manera la diada como lo mínimo. Pero Aristóteles no lo dice» (J. DERRIDA, «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra 1989, pp. 90s.).

²⁶ «Comment comprendre le présent comme un objet remémoré [...] l'âme ici ne se remémore pas *quelque chose*, du moins pas quelque chose d'autre qu'elle-même» (S. MARGEL, *La mémoire du présent*, cit., p. 460).

y horada el instante ('aquel preciso momento') al anotarlo para, así, curvarlo sobre sí y, entonces, hacerlo presente a sí. Pero ese círculo que se cierra sobre sí mismo *ya* no abraza a nada, sino *al deseo*, y, por tanto, no una presencia interior (*présence intérieure, présence « vraie »*)²⁷, sino una ausencia interior. Siendo así, ese núcleo de la presencia, de la inmediatez es, precisamente, aquello que el deseo sólo puede cobijar si lo da por perdido (como el objeto (a) lacaniano²⁸): la *expropiación* de *mi propio* deseo de compartir el ahora, del mismo modo que el ahora habría de desvanecerse —y así borrar la diferencia en y por la que se comparte— para que haya el tiempo diferente de su nostalgia, de la nostalgia²⁹.

Es ayer el que da el placer, el placer es ayer porque el deseo evacúa al placer del presente al negar la presencia o inmediatez que lo negaría a él. En ese sentido, el deseo sólo vive a costa del placer y la dicha.

Ya conocen ustedes ese verso sublime e infinito de John Donne [...]
I run to Death and Death meets me as fast
And all my Pleasures are like Yesterday

Corro hacia la muerte [...].

²⁷ Id., p. 461.

²⁸ «If the object was never found, strictly speaking, that is perhaps because it is essentially phantasmatic in nature, not corresponding to a *remembered* experience of satisfaction. There never was such an object in the first place: the "lost object" never *was*, it is only constituted as lost after the fact, in that the subject is unable to find it anywhere other than in fantasy or dream life. [...] the object can be viewed as always already lost» (B. FINK, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1995, p. 94).

²⁹ «... il [Aristote] affirme qu'il n'y aura de temps qu'à la seule et unique condition de percevoir *en même temps* le mouvement, ou les états succesifs d'un changement. [...] la condition de possibilité du temps, d'une durée ou d'une progression antéro-postérieure, est *l'en même temps du temps et du mouvement*. Si l'on ne pouvait percevoir en même temps le temps et le mouvement, partant si l'on ne pouvait percevoir le passage d'un avant et d'un après —de deux temps différents— en (même temps que le) mouvement, aucun temps ne semblerait se produire parce qu'aucune représentation n'aurait pu en figurer la durée sous la forme d'un enchaînement succesif et linéaire. La forme de cet "en même temps" —ce même temps— est donc la condition de la représentation des temps différents. Ce qui confirmerait l'argument selon lequel le maintenant, pour se définir comme une unite qui se maintient au present entre deux maintenant différents (un passé et un futur), aura toujours déjà dû présupposer une certaine co-existence avec soi-même. Or, cette forme simultanée est *insensible*, dit Aristote. On peut certes percevoir en même temps deux choses différentes, mais on ne peut en aucun cas percevoir la simultanéité même —"l'en même temps"— de cette difference [...] En faisant coïncider le mouvement et le temps, la simultanéité de leur perception effaçait la sensation de leur différence [...], l'effacement de la différence même, ou du procès différenciant, de la représentation du temps dans le mouvement» (S. MARGEL, *Le Concept de Temps*, cit., pp. 132s.).

Y todos mis placeres son como ayer [...]. Mis placeres presentes son en presente (*are*) de ayer. No: han sido o fueron ayer, sino: son presentemente ayer. Su ser presente es ayer, el ayer. Es como si presentemente yo estuviese ya muerto, al venir la muerte tan rápido a mi encuentro y yo al suyo [...], ganando al tiempo en velocidad, tan rápido que lo que vivo en presente, incluso lo que espero del porvenir, ya ha pasado, ya es memoria y melancolía, o nostalgia (*Heimweh*).

Pero ni siquiera eso es todo [...]. No, habría que [...] comenzar por entender no sólo que mis placeres están afectados de perención y de antemano fechados, fechados ayer, pasados e imbuidos de nostalgia [...]. No, al contrario, *the other way round*, por así decirlo: es ayer el que da el placer, el placer es ayer [...], está (presente) en su *Gewesenheit*, en su esencia (*Wesen*), una *Gewesenheit*, un ser-habiendo-sido, y ésa es la nostalgia de ayer, de una muerte ya acaecida, de un duelo originario, es esa nostalgia que no viene tras el placer sino que, ella solo, me da el placer y me lo da *como ayer* [*¿o es la nostalgia que cobija el placer y la dicha, demorándolo y difiriéndolo, evacuándolo y desalojándolo para que no lo consuma el deseo?*]. [...] el placer no nace sino del duelo, del goce como duelo. Y no de cualquier duelo ni de cualquier memoria de la muerte, sino del duelo de mí mismo. [...] Aquello de lo que gozo no sólo es ayer, sino que quizás es quizá *mi* ayer o quizás el ayer, ya, hoy, de *otro*, y en cualquier caso de otro, aunque ya sea, aunque ya fuese otro yo mismo. Desde ayer, alterado por ayer, mi placer ha venido del otro, la venida del otro.³⁰

Heimweh, nostalgia, *regret* del presente, por ausentarse de él la presencia. La nostalgia custodia el lugar vacío del placer y la dicha, evacuándolo cuando fuere el caso con presteza y rapidez, para que el deseo no consume y consuma el presente, o, más bien, también, la nostalgia es ese frenazo y detención—ese momento en que *el hombre* quiere mirar el momento, esa parada que quisiera firme para la dicha, pero que, por tal detención la marra en la sucesión (antes – después). De resultas de la cual, la nostalgia quedaría (dis-)capacitada para prometer (dar), prometer (darle) al otro, prometer-me a mí mismo, prometer-se el presente, que se anticipa por mi tardanza. Entonces, no se tratará, al menos no sólo se tratará, de adelantar (*Vorlaufen*) a la inmediatez para cobrarme íntegramente mi poder-ser³¹, sino de que, también, o como consecuencia de ese mismo adelantarme, me ausente de mi presente y llegue tarde a la cita

³⁰ J. DERRIDA, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, traducción: Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rochar, Buenos Aires: Ediciones Manantial 2011, pp. 79-83.

³¹ «De ahí que la evidencia del darse inmediato de las vivencias, del yo y de la conciencia deba quedar necesariamente a la zaga de la certeza que va incluida en el adelantarse. Y no en razón de que la correspondiente forma de aprehensión no fuese rigurosa, sino porque, en principio, aquella evidencia no puede tener *por verdadero* (abierto) aquello que en el fondo quiere “tener-ahí” como verdadero: el Dasein que *soy yo* mismo y que como poder-ser sólo puede ser en forma propia adelantándose (*vorlaufend*)» (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Editorial Trotta 2003, p. 284). «La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto a lo real» (id., p. 282).

con *mi propio* presente, quedando a la zaga de *mi propio* presente³²—de *mi* dicha: *nostalgia del presente*, que no comparto y, entonces, otra vez me entran las prisas por ese presente, el deseo de ese presente (‘¡qué no daría yo!’), de ese ahora en el que se compartirían tantos momentos³³.

Por tanto, no sólo me lo da, sino que me lo da quitándolo y, sí, en último término, en el presente de una muerte —aquel frenazo y detención de la circulación—, cuya instancia crítica sería ese tercero que no solo daría fe de lo que se dice *el hombre*, sino que pronunciaría su veredicto y grabaría su sentencia en ese intervalo de esas dos invocaciones del preciso momento (una antes y otra después, una al comienzo, otra al final); entonces, un epitafio. En ese preciso momento fue y será cuando doy —y *qué no daría yo por la dicha de compartir el ahora*— todo, lo haya dado todo, lo habré dado todo, haya dado la dicha misma, habré dado la dicha misma.

‘Estar-junto-a’, hacer coincidir e identificar-se, no es compartir, ni siquiera repartir. No, del mismo modo que «on ne partage pas la peine de mort, à supposer même, chose si improbable, qu’on puisse se partager une mort, mourir ensemble, désirer mourir ensemble, à deux...»³⁴. Pero si seguimos la lógica hasta aquí seguida, ‘compartir el ahora’ (de la vida y la muerte) supondría:

Por un lado, la instancia del tercero, de ese otro que se identifica conmigo y que me dobla, que dobla lo que yo digo del momento; del tercero que separa el preciso momento de la vida del preciso momento de la muerte:

Mon hypothèse, aujourd’hui, c’est que toutes les précompréhensions alléguées du sens du mot «mort», comme toutes les analyses sémantiques ou ontologiques raffinées qui distingueraient par exemple le mourir (*Sterben*) de l’homme ou du *Dasein* (seul le *Dasein* meurt, dit Heidegger), des formes objectives du périr ou du finir animal, du décès objectif, social, etc. (cf. Heidegger et *Apories*), ces analyses sémantico-ontologiques raffinées, doivent tout en le déniaient, se fier à un prétendu sens commun, à la connaissance objective et familière alléguée, jugée indubitable de ce qui sépare un état de mort d’un état de vie, séparation déterminée ou enregistrée ou calculée par l’autre, par un tiers, c’est-à-dire de l’existence supposée d’un instant objectivable qui sépare

³² «Aión, que el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un déjà-là y un pas-encore-là, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y *Cronos*, que, por el contrario, es el tiempo de la medida...» (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capital y esquizofrenia*, Trad. de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos 2004, p. 265).

³³ «La “representación-cosa [*Dingvorstellung*] inconciente del objeto es abandonada por la libido”. Pero en realidad esta representación se apoya en incontables representaciones singulares (sus huellas inconcientes), y la ejecución de ese quite de libido no puede ser un proceso instantáneo, sino, sin duda, como en el caso del duelo, un proceso lento que avanza poco a poco (*allmählich fortschreitender Prozeß*)» (S. FREUD, «Duelo y melancolía», cit., p. 253).

³⁴ J. DERRIDA, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Paris: Éditions Galilée 2012, p. 336.

le vivant du mourant, fût-ce d'un instant insaisissable et réduit à la lame d'un couteau ou à la *stigmé* d'un point.³⁵

Por otro lado, esa separación y vaciado de ese instante que separa, de ese instante o instancia del instante, haría posible ver(-se) ahora (viviendo) morir y ver(-se) ahora (muriendo) vivir³⁶, en definitiva, definitivamente, la nostalgia del presente haría posible la coexistencia de la promesa de un presente no saturable de vida y muerte, del co-partir de la vida y de la muerte³⁷.

Universidad Pontificia Comillas
Madrid
vazquez@comillas.edu

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2019]

³⁵ Id., pp. 323s. Cfr. p. 303.

³⁶ «El ahora, la presencia en acto del presente es constituida como la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con otro mismo-que-sí. El ahora, es (en presente de indicativo) la imposibilidad de coexistir *consigo*: consigo, es decir con otro sí, otro ahora, otro mismo, un doble. [/] Pero ya hemos señalado que esta imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se prueba como posibilidad de lo imposible. Esta imposibilidad implica en su esencia, para ser lo que es, que el otro ahora, con el que no puede coexistir un ahora, sea de una cierta manera también el mismo, es también un ahora como tal y coexista con lo que no puede coexistir con él. La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta simultaneidad de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento diferenciado de un cierto mismo» (J. DERRIDA, «Ousia y Gramme», ed. cit., p. 89).

³⁷ Tan próximo, tan prójimo, no obstante, del fantasma de la identificación de entrambos, de su respectividad. Cfr. nota 8. «... “[...] l’instinc de mort, dit Camus, [...] exige à certaines heures la destruction de soi-même et de autres. Il est probable que le désir de tuer coincide souvent avec le désir de mourir soi-même ou de s’anéantir”. Coïncidence, donc, qui suppose le rassemblement dans le même instant, l’identification dans la même instance de l’instant et de l’instinct de mort.» (J. DERRIDA, *Séminaire. La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, ed. cit., p. 388. Ese fantasma sería el fantasma del fin de la finitud, el fantasma de la infinitud, el fantasma de los fantasmas: cfr. pp. 349s.). Frente a tal identificación, el instante de la pena de muerte, como el presente del compartir, ausenta su presencia: «... un peu comme si, disais-je, l’analyse phénoménologique ou existentielle de la temporalisation, loin d’être simplement appliquée au cas de la peine de mort, trouvait dans l’expérience (sans expérience) de la peine de mort son épreuve même, sa pierre de touche ou sa pierre d’achoppement, son *skandalon*. [...] la peine de mort n’existe pas, personne n’y est vraiment assujetti, personne n’est un sujet à su mesure, il n’y a pas de sujet, c’est-à-dire de sujet présent à la peine de mort. Personne ne souffre la peine de mort. Le condamné, une fois exécuté, disparaît avant même de payer quelque peine que ce soit. [...] cet escamotage, ce devenir-insaisissable ou insensible du moment ou de l’instance de l’exécution, ce qui ressemble à un tour de prestidigitation (tout à coup personne ne souffre la peine de mort, personne ne peut la souffrir, loin d’atténuer ou d’apaiser les choses, cela intensifie au contraire l’urgence ou la monstruosité de *la Chose*. La peine de mort n’existerait pas, personne ne l’aurait rencontrée, elle-même, ni vécue. Elle serait abolie d’elle-même...» (J. DERRIDA, *Séminaire. La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, Paris: Galilée 2015, pp. 79s.). Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, «La toma del otro, la partición del yo (Equidad kantiana, derecho gineriano, melancolía freudiana)», en R. MORÁN MARTÍN (Dir.), *Participación y exclusión política. Causas, mecanismos y consecuencias*, Valencia: tirant lo blanch 2017, pp. 117-135, esp. 119-126.